社会 宗教

从“邪教”案看清代国家权力与基层社会的关系

梁景之

[**摘要**] 保甲制是清政府对基层社会实施控制的一种制度安排，也是国家权力赖以渗透基层社会的主要途径。然而，现实总是与制度的理想相去甚远，保甲制不仅未能成为官方查拿邪教的利器，反倒成了个别村民或少数不良乡保借机敲诈勒索、挟嫌报复、发泄私愤的工具，这不能不说是保甲制的尴尬。乡村社会本质上是一个民俗的、礼治的社会，而不是王法的社会，邪教案反映出官民对立表象下的深层原因——习俗与王法的矛盾。

[**关键词**] 保甲制　习俗　王法
[**中图分类号**] K249　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002 - 8587 (2003) - 03 - 0053 - 09

Research on the Relationship between the State Power and the Grassroots Society in the Qing Dynasty From a “Cult Cases” Perspective of

The Community Surveillance System (baojia) was the institution through which the Qing exercised control over grass roots society. It was also the main avenue through which national power penetrated into village society. However, the baojia system which was meant to be a potent tool for the government repression of cults, in fact, became the tool with which some evildoers racketeered and exploited their fellow villagers. In nature, village society was based on custom, not law. The existence of cults reflected the deep source of the opposition between the government and the people: the contradiction between the custom and the law.

一、尴尬的保甲制

保甲制是清政府对基层社会即乡村实施控制的一种制度安排，也是清政府的国家权力赖以渗透乡村基层社会的主要途径。某种意义上，可以说保甲制贯彻执行的情况直接关系到国家政权的基础与国家统治的彻底性。因此在查禁“邪教”时，加强保甲也就成了朝野上下的共识。然而，现实总是与制度的理想相去甚远，保甲制不仅未能发挥预期的作用，更为糟糕的是保甲制形同虚设，并没有得到认真的实行，甚至地邻乡保与“邪教”沆瀣一气者也有之。

雍正朝时，据行事认真但却迂腐的江西按察使凌焘奏称，江西省之所以邪教大行，与官吏乡绅未尽其职有直接的关系。因此，要求朝廷对不能恪尽职守之官吏乡保严加处分：

> 但非严设处分之例，恐官吏乡保漫无警惕而视查禁为具文。臣查地方官不禁邪

[**收稿日期**] 2002 - 10 - 20
[**作者简介**] 梁景之 (1962 —)，男，中国社科院民族学与人类学研究所副研究员；北京 100081

> 教例降一级调用。又律载师巫邪术里长知而不首笞四十。是地方官与乡保不行查禁原有一定处分，惟是立法太宽，则奉行不力。臣请嗣后地方官与乡保不行实力查禁，或被傍人首报，或经上司访闻，或致本人犯案，即将不行查禁之地方官，并不行首报之乡保分别科罪，严定处分，则官吏自爱其功名，乡保亦惜其身命，庶几实力奉行，而归教之人自转为安分之民，于地方实有裨益。[1]

不过，雍正帝基于对“邪教”问题的深刻了解和清醒认识，也是出于更为长远的政治上的考虑，并没有采纳这种极端化的建议，朱批“妄谋之论”。而从对浙江巡抚黄叔琳奏折的批示来看，雍正对邪教的基本态度是不可不防，但也不可声张扰民、扩大事态，即如朱批所提：“此当徐徐而行之事，非急务也。时时留心就是了”。显然，这是外松内紧之策，并不意味着清政府对邪教的掉以轻心。因此从乾隆以后，对邪教明显加大了打击力度。与此同时，保甲制度也更加受到重视，如道光年间以查办邪教著称的官僚黄育楩就讲，“严禁邪教，莫善于保甲”。然而，保甲制面临的问题也不少。据黄育楩讲：

> 惟近来保甲，民多视为具文。当造册时，户漏数口者有之，村漏数户者有之。至抽查时，户漏数口者或能查出，村漏数户者无由查出，而保甲已不能清。册交署内，发房存案，官不寓目，即同废纸，而保甲益不能清……向之造册不清者，非民之有心舞弊也。彼惟以册交署内，发房存案，造清与否，官无由知，因此苟且塞责，习惯自然。[2]

为官者“苟且塞责”，“民多视为具文”，这是保甲制不能真正实行的主观因素，而生死、出外贸易等人口的变化与流动，亲族分居，“地面寥阔，村庄稠密，人户众多”等等，则是保甲不能清的客观原因。为此，黄氏提出了一整套整饬保甲的办法，其立意就是“立法不可不严”，令同牌“具结”、各村“具结”、各庙僧道“具结”、“耆老、乡、地”“列名同牌”“具结”等等，“如有邪教，则前后具结之人一同究治”。这样，牌甲乡保就被推上了查拿邪教的第一线，且责任重大。然而，牌甲乡保是个不受薪的职位，更不拥有与其责任相适应的权限，而且他们完全是由民间保举产生。因此当他们在发现有“邪教”活动时，常常会遇到“不为举首，既恐受累，即为举首，又恐结仇”这样一种两难的境地。[3]所以，对这种身处夹缝中的角色、吃力不讨好的职位，其实并不是任何本分的人都愿意干的。诚如黄育楩所说，牌头、甲长、乡保“有为民不愿充者”。针对这种情况，黄氏曾提出“按年更换”，其他官僚也有过同样的主张。这样，勉强充任的牌甲乡保能否积极履行公务，“实力”查禁就很是可疑。雍正朝江西按察使凌燽曾讲，由乡保承查事件，“原属地方陋习。盖乡保中公平正直者无几，同属乡里，未免各庇所亲”。又说，“江右风俗，聚族而居，所在多有，保正、甲长即系族人，固难保其不无徇隐”。[4]当然他们的担忧并非没有理由，因为在一个高度重视邻里亲情关系的乡村社会，徇私情、庇所亲或碍于情面而不告发是再自然不过的事，更何况首报在乡村并不认为是什么光彩的事。如糍粑教潘玉衡一案，尽管地方上的人也讲潘玉衡家男女念经有淫乱的事，但并没有人告发。乾隆年间如意教教首邢士魁，“平日习教，烧香治病，地邻并不首报”。福建地方，“其各处吃老官斋者，同村邻佑原属悉知”，但在老官斋教与官方发生冲突之前，也无人举报。嘉庆年间陕西悄悄会活动频繁，信众遍及各村，牌甲也没有首报，只是因为教首借传丹行奸，丑声外扬，事渐败露，才经访闻拿获。为此，失察之牌甲受到严行责惩。再如同治年间德州离卦教教首赵熙元家，每逢烧香之日即有五六十人前来烧香聚会，村里人说他们都是白莲教，但奇怪的是并没有受到牌甲乡保的干预，更没有谁去首报。所以，为了杜绝牌甲乡保徇私舞弊、隐匿不报的现象，官方在严格立法的同时，并没有忘记宽大奖赏的手段，以鼓励人们出首或首报。如在雍正皇帝的上谕中写道：“愚民能却邪归正者，概与从宽，有能出首之人者即量加奖赏”。[5]黄育楩也信誓旦旦地许诺：“改悔之人若献出经卷图像，当酌量给赏；若供出同伙习教及别处习教而审得确情，当从优给赏；

若因此得破大案，必将仰邀皇恩，优赐职品，而富贵荣华，接踵而至矣”。[⑥]那么，官方奖惩并用的举措到底能收到什么成效呢？下面，首先来分析一下官方确认为邪教的首告案。

(1) 段云首告白阳会董敏案。乾隆五十二年，直隶总督刘峨查在逃之八卦教段文经案时，得蠡县段家庄保长段云首告同县民董敏编造经曲，散卖歌单，惑众敛钱等语，于是将董敏拿获。经查事情的原委为：

> 段云亦拜董敏为师，并借董敏抄本学习歌唱，一同入会。至段云之子段拴儿曾借董敏银七十两，屡讨不还，意欲讹赖。段云因闻查拿邪教甚严，倚恃保长，以首告为词向董敏恐吓，经郑青花等说合，送给段云京钱九千而止。迨后，段云因董敏所给之钱尚不满意，欲再向讹银三四百两以为取赎房地之用，董敏等不允，欲以屡次讹诈控告。段云闻知，因本系入会，恐日后不免受累，又闻有自首免罪之条，遂执持所借董敏抄本赴臣衙门出首。[⑦]

该案的当事双方段云与董敏本为师徒关系，后因段云之子段拴儿借银不还，意欲抵赖，从而使双方关系一度紧张。此时，段云闻知查拿邪教风声正紧，于是倚恃自己的保长身份，以首告为名恐吓董敏，经说合，董敏送给段云京钱九千。不久，当段云试图再次敲诈时，遭到董敏等人的拒绝，忍无可忍的董敏打算以屡次讹诈的罪名控告段云。段云听到这一消息后，因为自己也是白阳会中的一员，担心董敏一旦控告，不免受到牵连，同时听说自首可以免罪，于是变被动为主动，决定出首告发董敏。显然，这一首告案的起因在于借贷纠纷，是首告方段云在敲诈不成并面临反诉的被动情况下，不得已而采取的保全之策。假若段云的要求能够得到满足的话，恐怕无论查拿邪教多么严厉，身为保长的段云都不会首告的。所以，该案留下的思考当是多方面的，那就是在保长都成为“邪教”中一员的情况下，“严禁邪教，莫善于保甲”的自诩还能经得起推敲吗？保甲制究竟是官方查拿邪教的利器，抑或事实上充当了“邪教”的保护伞？我想答案是不言自明的。

(2) 永云告发九莲会王庭芳案。道光十二年，直隶总督琦善奏称拿获传习九莲会王庭芳等人。经查，王庭芳世居肃宁县南白寺村，该村之禅林寺为其祖上建自前明，平时由王庭芳等人看管念经。后王庭芳因打算外出贸易，需要雇人看管。于是经县批准，请河间县兴村瀛西寺僧人洪元来寺住持，有徒永云即广济相随。洪元不久病故，永云因寺内香火地多，意欲接住，王庭芳以永云并非真修，将永云禀县驱逐，仍回瀛西寺居住。十二年正月间，该府周祖荫路过兴村，进寺向永云询出王庭芳等烧香念经之事，随委员前往查拿。[⑧]从该案反映出的情况来看，王庭芳等人的活动该县是完全清楚的，而且每遇大的人事变动，王庭芳都会主动禀县通报。说明无论是地方还是王庭芳等人，都没有将他们的活动与所谓的邪教联系在一起。事实上，该案的起因还是在庙产之争。即永云看到寺内香火地多，打算接住遭到驱逐后心怀不满，于是当知府大人路过时，告发了王庭芳等的活动。假若不是永云垂涎禅林寺的香火地，当地知县尚且不以邪而论的事，知府就更难从追究了。

(3) 李传声首告白莲教李景升等案。嘉庆二十四年，河南上蔡县民李传声首告李景升等人为白莲教。经查，“李传声所供伊堂伯李荣祖、堂兄李景升并街邻王二等九人均系白莲教”，事实确凿。讯问得知，李传声是因争霸房产而告。[⑨]

(4) 徐昕告发姜明传习一炷香案。嘉庆十九年，山东武城县徐新庄监生徐昕因与习教的姜明合编为一牌，怕日后受到牵连，遂向县衙告发。经研讯，非但没有审出姜明所习的是邪教，反而令徐昕等将姜明保释。于是，姜明回村后更加有恃无恐，声言自己是“奉官行教”。因徐昕仍不肯与姜明合编为一牌，姜明的妻子也反诉徐昕为索钱不成而诬告。知县遂将徐昕拿问，杖责二十板，并要徐与姜家甘结完案，徐不服，认为姜明被保释系县衙中有人庇护，遂邀村民刘文明赴京呈控，途中被步军统领衙门缉拿。查明缘故后，步军统领英和遂奏请旨饬山东巡抚同兴将姜明拿获。据供，所习诵歌词均系劝人行善之语，并非悖逆经咒。依律，姜明当以传教为首者绞监候论罪，但最后同兴以其闻讯后能主动投首而罪减一等，杖一百，

徒三年完结。[10]表面上看，该案纯粹是由保甲制而引发的告发案，不过，如果是对乡村生活有一定了解的话，或许发现问题恐怕并不那么简单。从徐新庄的村名而言，该村在历史上应该是一个单姓村，但当时却有很可能是后来才迁入的姜姓、刘姓等居住。这样，徐新庄也就变成了一个多姓村，而村中的事务自然需要多姓的协商才能解决。显然，徐姓在村庄事务中起着主导的作用，然而徐姓的这种主导权似乎受到了来自姜姓的挑战，原因有二，一是姜姓在县衙中有亲戚，有上面的背景；二是姜明习教传徒，开始拥有一定的影响力。因此，在徐昕控告不成反被诬告，且遭受杖责，而姜明则气焰更为嚣张的情况下，为捍卫自己的尊严，挽回名誉上的损失，更是为了讨回在村庄事务上应有的发言权，徐昕终于决定越级赴京呈控。否则，按常理，徐昕是断不会仅仅因为习教的问题而与自己的邻里过不去的，当然也更不会去质疑县太爷所做出的定论的。同时，该案也反映出这样一种事实，即只要县衙或官府中有人，习教者很可能会因此而受到某种庇护。或许，这就是一些教派人物热中于招徕官府县衙中人员入教的动因之一。道光年间，针对兵丁书役等潜习邪教的情况，御史易镜清曾这样分析："缘匪徒诡谲多端，既私立教会，恐人告发拿究，是以潜勾引各衙门兵役入会，结为党类，以为之庇护包容，伺察官府声息。一闻查拿，即可得信远扬，或势众，则意先发蠢动。而不肖兵役，惟利是图，罔顾法纪，始不过受其愚骗贿饵，久则联为一气，甘心听其指挥矣"。[11]应该说，此论有一定的事实依据，也有一定的代表性。

以上是见诸档案记载的查有实据的四例告发案，与此形成鲜明对照的则是较多发生的挟嫌诬告案，如乾隆五十年，收元教信徒詹之富挟嫌诬供曹守陇、许成章、杨登榜等人，"冀图拖累"；[12]道光九年，在山东荷泽县开设药铺的江西人罗珑州，先是与曹县捕头路德之妻路张氏调戏成奸，不时给予钱文，后因口角，关系恶化，路张氏恐奸情败露为夫不容，于是言罗欺侮，罗遂被路德等殴逐。罗因此怀恨在心，便捏称山东定陶、曹县捕头路德与皂役张姓等勾串民人起白莲教会，有一百十余人，又有白莲教十余人俱在定陶县吴把总衙门当兵，无人敢拿，有熟人艾光明嘱其进京首告等语，以泻私愤；[13]道光十七年，王进忠因先后向刘锡元、吴进宝等借贷未允，又被开设粮铺之常老殴逐，于是诬告曾习八卦教之刘锡元等自新疆释回后，设立白莲教，聚众敛钱等等[14]。相对而言，嘉庆年间发生的诬告案要更为突出一些，其中较有代表性者约有七起，如：嘉庆十八年，清河县民"素行无赖，先曾充当县役，误卯革退"，"捏奸污蔑族婶"、调戏亲嫂之张九存，曾向任明云借钱未遂，后进京听闻各处查拿邪教，于是挟嫌诬告，试图拖累泄忿。嘉庆二十年，宁津县民崔受选因卖油折本出外佣工，听闻"盘获白莲教可得重赏"，"因无盘费，图得赏银，忆及刘家庄居住之刘发见曾向其言及刘添同无故将子媳于氏休妻，不是好人家之语。遂起意首告刘添同家系白莲教，希冀得赏"。[15]再嘉庆二十年十二月十七日拿获张洛焦，经查，"该犯希图作眼䍦缉，混食贪赏，辄将认识之刘二丫头误指为刘玉龙。及究其是否共知逆情，又畏复审，妄认从逆，并胆敢挟嫌仇扳多人，甚至将伊亲胞叔张普光诬为教匪逆党，以致张普光拖累来省监毙"。同年十二月七日，保定府张文富等人在关帝庙演戏敬神，虽非习教，但"黄廷诉因挟口角微嫌，适当查拿教匪之际，砌词迭控，株累多人"。嘉庆二十一年四月十八日，易州民人许添培、王坦等因唱戏酬神事发生纠纷，许添培"一时忿极，起意控告，拖累泄忿。因思呈告邪说聚众做会敛钱等事定可邀准，即使审虚，伊已年老，亦可免罪。遂自行捏砌王坦聚众敛钱做会，王立习学说法咒语"。[16]嘉庆二十三年四月，曾在直隶元城县儒家寨借村民田哲门首开药铺的江西人喻大鹏即喻庸鲲，先因欲行鸡奸田哲之子田林，被田哲及其堂侄、生员田三锡邀同高黑倪儿殴打撵逐，后因赊买不遂，或口角细故，以及生意上的矛盾，与田三锡、钱尧兹、陈老美、孙士禄等结怨，于是呈首田三锡等十余人习白莲教，陈老美是山东总领头目，有徒弟五六百名，钱尧兹等九人为左领头目，自己亲见过孙士禄吃斋，孙士禄曾劝过自己入教云云。[17]当然，总体而言，尽管诬告案时有发生，但毕竟属于个别现象。实际上，较之诬

告远为恶劣的是，不少吏役、匪棍以及“缉匪委员”常常借查拿邪教的名义，或混捏陷害，敲诈勒索，或“张大其词，希图邀功”。嘉庆三年，据白莲教信徒覃加耀、张正朝供称，“地方官查拿邪教，任听吏役需索滋扰”。“从前查拿邪教，原是指名缉拿。后来辗转扳引，越拿越多，大家心里害怕。”嘉庆四年，李潮也供：“嘉庆元年，有本县匪棍李奎、刘相、刘大刀，奉县主给顶戴令旗，同捐职理问刘滋、牌甲刘二贼，沿乡托名查拿邪教。李奎等藉此勒索，贿赂即为良民，无钱财即为教匪，混行擅杀，抄虏家财，作践妇女。小人不依，同他理论，殴杀刘相是实，就把我们算了叛逆。”[18]诬指妄拿与贿赂舞弊常常是相伴而生，一位外国传教士也在信中写道，在被捕的白莲教信徒中，“另外一些人则用金钱贿赂官员，得免一死，官员声称他们是被人诬告的，并释放了他们。因此，只有根本没有一点钱财的人才被处死刑”。[19]对此，即便在上谕中也不讳言：“地方不肖官吏，因有邪教之目，辄事查拿，往往藉端勒索。不问其入教与否，惟贿是求。甚至有乡闾椎鲁全不识字之人，任意妄拿，指为邪匪。而实系习教传徒者，辄置之不问。”又讲：“彼时，各省地方官未能仰体皇考圣意，竟以查拿邪教为名，四处搜求，任听胥役多方勒索，不论习教不习教，只论给钱不给钱。”[20]尽管在嘉庆二十一年五月二十九日，朝廷因“各省派出缉匪委员多有诬指妄拿之弊，特降旨令该督等将委员停撤，通饬所属地方官各就本境查缉”[21]，但实际上查拿“邪教”过程中的种种弊端并未因此而减少。无疑，查办邪教人员的种种非为，不仅加剧了官民间业已存在的对立与不信任感，也使那些原本就心存顾忌的自首者或真正想秉公告发的首告者不能不吸取教训：自首者可能会因为官吏的恶意敲诈，非但不能免罪，反而拖累家人甚至邻里；告发者可能会因为对方有钱、有门路或“查无实据”而被无罪释放，而告发者自己反倒成为诬告者。而对于诬告或首告不实者，此前有谕，“将诬控之人，亦问拟绞监候”[22]。在这种情况下，最好的办法当然就是多一事不如少一事，明哲保身，息事宁人，这也是乡村社会最基本的为人处世之道。否则，在一个彼此熟悉、几乎不存在个人隐私的乡土社会中，“邪教”是很难有容身之地的。

显然，就上述的告发案而言，无论是实告还是诬告，基本上起因于民事纠纷或挟嫌报复，而与既定的保甲制本身的约束机制并不相干。换言之，保甲制不仅未能成为官方查拿邪教的利器，反倒成了个别村民或少数不良乡保借机敲诈勒索、挟嫌报复、发泄私愤的工具，这不能不说是保甲制的尴尬。

二、习俗与王法的冲突

乡村社会本质上是一个民俗的社会、礼治的社会。因此，决定一个人行为准则的往往是习惯或习俗，而不是国家的法律。当然也不否认习俗与国家法即王法有相一致、相适应的一面，如在反映乡村习惯、行为准则的祠规、族规、族禁等规范中，明确载有这样的内容：(1) 族人流入邪教，不准入祠。(2) 族中或本身或妇女，有诵经佞佛流为异端叛道者，月米及丧葬、嫁娶、考费全家不给。(3) 习教、吃斋茹素、妇女入寺烧香，严加约束，立令改行。(4) 禁从教，白莲、闻香、灯花等名目，屡奉严禁，皆系妖言，族中子孙不可学习信从，勿为邪说所诱。[23]从形式上看，应该说在邪教问题上民间与朝廷的立场并不存在分歧。问题是，既然有族规、族禁的规范、保甲制的约束、大清律例的威慑，为什么邪教不仅没能有效地遏止，反倒愈演愈烈？我想在诸多因素中，民俗、习惯的力量当是不可忽视的。遗憾的是，作为国家法的《大清律例》在制定有关查禁师巫邪术的条款时，显然并没有对民间习俗或民间信仰（特别是对基于民间习俗和信仰的所谓邪教）的实际情况给予相应的考虑和注意。因此，王法与习俗的冲突也就在所难免。

根据《大清律例》礼律·祭祀第一百六十二“禁止师巫邪术”及刑律·盗贼二百五十六“造妖书妖言”等的有关规定，查禁的对象或内容除了“学习邪教、捏造经咒、传徒敛钱惑众者”，以及“造谶纬妖书妖言及传用惑众者”等明显属“邪教”者以外，民间广泛存在的诸如师巫降神、扶鸾祷圣、书符咒水、烧香聚会、迎神赛会、坐功运气等等均在查禁之列。

这样，如果这些规定得以真正贯彻实施的话，无异于发动一场全面波及民间习俗、民间信仰的大扫荡，其直接后果将有可能导致官民之间的严重对立与冲突。显然，官方并非没有意识到这一点。因此，在实施过程中也会根据具体情况作出某种调整。如雍正皇帝在上谕中曾明确表示："邪教非世俗寻常僧道之谓，不可借此多事，即此严禁邪教，亦不可张大声势，以骇众心"[24]。尽管如此，由于"邪教"与乡村社会之生活、习俗信仰的密切关联，融摄渗透，在查禁过程中要想把握好尺度，准确地区别出邪教，将邪教从民间习俗中剥离出来，无异于剔骨剜肉，其困难程度可想而知。同时，这既取决于官吏的执法水平与公正心，又受到因地而异的地方习俗的影响。我们注意到，现实中不乏这样的事例：在一地不以为邪的现象，在另一地则以邪论；地方视为民习的正常活动，朝廷官员则视为邪教；或者此时作邪论，彼时则不以为邪等等，很难有统一的客观尺度。譬如在对待师巫的态度上，雍正朝浙江巡抚黄叔琳曾奏称："浙省向有一种无为教名色，蛊惑乡愚，出钱聚会，念经礼拜，男女混杂，败坏风俗。又有一种年老妇人号曰师婆娘，伪称神佛降身，妄言祸福，哄骗钱财，此亦邪教之类"[25]。不过，尽管黄叔琳将师巫与无为教相提并论，一同视为邪教，但因为有雍正皇帝的批示，所以最后并未依律论处。当然，黄的观点属较极端的一类，并不具有代表性。而到乾隆朝时，师巫就远没那么幸运了。据陕甘总督勒尔谨奏称，潼县民人安大奇之妻、女巫骆氏，因"捏称有灵神附体"，"哄诱乡愚"，"治病骗钱"，虽无书符咒水，也"无佛像及不法字迹"，结果仍依律拟绞监候[26]。另一位巫医式人物马阿鲁，则因"借母持斋医病，妄思煽惑骗钱，辄以善恶吉凶为词，捏造词谣，诱人禳灾祈福"，最后"照妄布邪言，煽惑人心为首斩决例，拟斩立决"[27]。相对而言，雍正朝比较注意查禁邪教的分寸，能够将打击邪教控制在一定的范围之内，尽量避免扩大化以骇众心，如禁邪教而不禁吃斋，更不禁"民人入名山寺庙礼拜"等等。因此，习俗与王法、官与民之间的冲突较少发生。但自乾隆以后，随着查禁邪教力度的加大，官方不仅对邪教，而且对吃斋念经、烧香做会等民间习俗、信仰一并采取高压的态势[28]，这样官民之间的对立也就在所难免。从下面的几个案例中，可以看出这种官民对立表象下的深层原因——习俗与王法的矛盾。

(1) 成功会案。乾隆二十六年，河南省祥符县民人贺廷榜等十二人为首，为修缮黄龙寺起意设立成功会，每月初八日念经一次，募化银钱修理此庙。乾隆三十九年正月，贺廷榜等十二家会首在黄龙寺烧香时，巡抚衙门的官人见他们聚集多人，遂不许烧香，并将会首段珩踢打了一顿。贺廷榜等无故受气，心中不服，决定上京寻找庇护，途中被获。据贺廷榜供称："我们想拜佛烧香原是好事，今被他们殴打，想到京来募化一位大善人名字立匾就无人欺侮了"。并交待，成功会有男人一百二十三人，加上女会员共四百八十七名。[29]

从该案来看，成功会自称有男女会员四百八十七名，由十二家会首为骨干。但从他们起会的目的及活动的内容而言，该会实际上是民间常见的那种自发性的会社群体，如祈雨的会、打醮的会等等，会员并不是入教的信徒。因此，他们在烧香时只是受到驱散，并没有被地方以邪教论处。遗憾的是，以为"拜佛烧香原是好事"的贺廷榜等人，本打算上京寻求庇护，讨回公道，却不曾想在京城竟以邪教的嫌疑被缉拿。合俗却不合法，王法再一次给习俗上了一课。

(2) 大乘教案。嘉庆二十三年，贵州都匀府人、大乘教师傅王道林病故后，遗有护道榜文并大乘经十二本。后其徒弟龙燕海因本厅要他们出过并非邪教的甘结，怕将来邪教连累，遂起意将护道榜文并大乘经十二本赴京呈明求换给护道榜文，免人诬为邪教。于是在嘉庆二十四年十一月二十二日动身，于次年二月初八日走到广宁门时被官人盘获，解送提督衙门并转送刑部。据供，护道榜文向来传说是康熙年间由官府颁发的，所习大乘教系吃素行善，每逢初一、十五供奉天地君亲师的牌位，烧九品烛，礼佛念经，并不敛钱，也没干为匪不法的事。并强调，"今年来京，实因恐别教连累来换护道榜文的，并无别故"。但官方并未听信，声称"均系一面之词，难以凭信，不可不彻底

根究”。[30]

很明显，在查禁邪教风声正紧的嘉庆年间，龙燕海亲赴京城，试图换发“护道榜文”以辨明邪正的这一举动，无异于自投罗网。尽管自己一再表白大乘教并不敛钱，也没有为匪不法情事，但朝廷官员并未听信，因为他们不相信会有如此愚蠢的邪教信徒。于是，决定以此为线索彻底根究。当然，结局恐怕是龙燕海绝对没有想到的。不过，从龙燕海所处的当地环境而言，他的举动是完全合乎逻辑的。可以讲，龙燕海的不幸，就在于他不知道在家乡认为是合乎习俗的行为却不一定合乎王法，更不明白地方官吏可以敷衍放任甚至认可的行为，到了朝廷官员那里怎么就成了十恶不赦的邪教。

(3) 道光二十年，据湖广总督周天爵等奏称，襄阳县樊家庄有庙一座，原名大乘庵，后改为古云寺，又改为观音堂。该村樊似海之父樊新玉、李廷俊之祖李希贤、父李金鉴、张延俊等之父张秀清在日，均吃斋念经。每年二月初二、三月初三、六月初六、十二月初八等日为斋期。凡食斋之日，同至大乘庵庙内聚会，敬神念经祈福。在樊新玉等人先后物故后，再无人至庙念经做会。另据樊似海等供，“从前至庙念经做会，亦无非敬神之期，实系相沿食斋求福，委无立教兴会情事。各家所藏经本均系其父遗留，伊等并未念诵”。其实，樊新玉等以村庙为中心的吃斋念经聚会，在民间属再正常不过的现象。尽管如此，樊似海等仍然依律杖责，算是从轻处理。[31]当然，这在吃斋念经几成为一种民习，但却同时又为王法所不容的清代中后期，这种处理应该不算为重。

以上只是较为突出的几个案例，实际上在许多案例中都存在习俗与王法相冲突的背景，如清中期所谓的五省白莲教大起义，其中就有这种因素存在。[32]记得清初思想家颜元曾对世间“迷途”之人讲过这么几句话：“你们当初原是要修好，只差走了路，拿着不好当好修。朝廷官府也还怜悯你们，也还宽待你们，从容晓谕，教你改图。更有一等可恶的，听见传下禁旨，官府告示，反说是‘刮风里落病枣’，也把怕王法归正道的好人，反说是病枣不耐风，你们执迷不醒不遵王法的倒是好枣，把王法比做狂风”。[33]“刮风里落病枣”，明显流露出一种玩世主义的蔑视和抵触的情绪，或许这就是民间对待王法的一种典型心态。当然，习俗与王法的冲突并不一定表现为激烈对抗的形式，暴动、起义等激烈的对抗，只不过是冲突的一种极端化形式而已，因为在国家政权的高压下，冲突一般多表现为非对抗的形式，最终会以民众的屈服、消极抵制或一时的收敛而平息。而习俗与王法的冲突，一定程度上也反映出民间与官方在正邪观念上的不同。此外，需要言明的是，虽然在这里谈到了习俗与王法的冲突，但并不否认两者间有相协调、相适应的一面。如果注意一下宝卷的卷首，就会发现绝大多数绘有上书“皇帝万岁万万岁”字样的“龙牌”即“万岁牌”图案。也有不少宝卷明确要求人们既要拜佛敬神，也要报答皇恩，敬重王法。如：《太阳开天立极亿化诸佛归一宝卷》第二十一品：“遵王法，惧官长，早纳皇粮”;《潘公免灾宝卷》:“先拜龙牌后拜佛，佛心欢喜帝心钦。倘然不办先和后，念佛烧香枉费心。所以是报答皇恩无别法，钱粮漕米早完清。国家有难捐军饷，家私用尽也应该。小民也有君臣义，君恩常报一条心。”再如《众喜粗言宝卷》，认为“佛是西天来的宾，龙牌是东土的主”，主张“宾主同敬为道”，对皇恩、皇法极尽赞美之能事：“皇帝恩惠如海深，赏善罚恶定太平。南征北战为世上，只恐庶民受灾星。各县各府都管到，饬赐官员治万民。又说皇恩大如天，永世万年保世人。若无皇法来治世，我辈人民那得宁。”甚至将天子视为人间的“活佛”，是“古佛临凡”。并对世间不守皇法的所谓“不良之人”大加抨击：“我见他，有一等，不良之人。行邪魔，习妖法，异术变化。集壮士，结党友，聚众成群。投强寇，去抢劫，私通贼匪。不完粮，不纳税，强霸一方。不重伦，不孝亲，皇法全无。你为何，做一个，变坏百姓。可晓得，罪非轻，快快回心。是若还，不回头，总受灾殃。在阳间，犯皇法，千刀万剐。到阴间，落地狱，永不超生”。[34]不可否认，其中尽管有迎合官方以避免打压的因素，但皇帝以及作为皇帝权威的王法，在中国老百姓的心目中从来就具有不可侵犯的神圣意义，恐怕世界上再也没有比中国的

老百姓更为合格的顺民。也正因为皇帝与王法在老百姓心目中的这种神圣与崇高地位，使他们无论如何也没法将现实生活中的种种不法非为与心目中的皇帝与王法联系在一起，因为他们始终认为皇帝是圣明的，王法是公道的。这样，对老百姓而言，皇帝与王法事实上也就成了一种纯粹抽象性、象征性的神圣存在，甚至远没有身边大大小小的诸仙佛神圣更为实在和亲近。而他们对皇帝和王法的实在认识或具体理解也就惯常于按照自己的方式，或者说是根据自己的生活经验与利益要求去对皇帝和王法作出诠释。换言之，在老百姓的心目中自有一套合乎自己习惯的“王法体系”，自有一位想象中的“圣明的帝王”。总之，在这里谈论习俗与王法的冲突有两层意思，一是说明“邪教”的存在有其深层的乡村社会文化背景，特别是习俗的要素，可以说民间宗教是因俗而立教，因俗而行教。其次是说明代表国家意志的王法在乡村基层社会的渗透有其天然的局限性，或者说其施行是不完全的、有限度的。归根结底，乡村社会是习俗的、礼治的社会，而非王法的社会。同时提出这样一种思考：或许国家法与乡村社会之习俗完美协调、圆融统一之日，也就是天下大治之社会理想实现之时。

①国立故宫博物院编：《宫中档雍正朝奏折》第20辑，雍正12年3月24日江西按察使凌焘折，国立故宫博物院（台北）印行，1984年。

②《破邪详辩》卷三，见中国社会科学院历史研究所清史室编：《清史资料》第三辑，第60、62页，中华书局，1982年。

③其实，作为享受朝廷俸禄的最下级的地方官，在处理邪教问题上也常常处于一种两难的境地：若按律查禁，则查不胜查，惊扰百姓，疲于应付；若熟视无睹，则恐其蔓延，徒生事端。因此，地方官通常的做法就是：事发之前，敷衍塞责，得过且过，明哲保身；事发之后，则严查根究，竭力拿获，甚至不惜张大其功。这样，一方面可以免为邪教所累，坐享太平，粉饰政绩；再者则可以免于因“失察”而受到“议处”，至少不会丢官。如在乾隆四十年河南鹿邑县樊明德混元教一案中，地方官即由于事发后“系自行访拿”与“竭力拿获各犯”而被奏请“邀恩免其议处”（见《清代档案史料丛编》第九辑，第171页）。当然，地方官的两难与乡保的两难实不可同日而语，也不排除少数地方官员借查拿邪教以图升迁的动机。甚至于像那彦成这样的朝廷大员，也因在查拿清茶门教王姓一案中，“办理甚属认真”，遂蒙嘉庆帝“酌量施恩”，对先前“被议处分”的几案宽大处理。或许是感悟于自己的亲身体验，那彦成不仅请旨对办案始终出力的各县知县、县丞、委员等地方官员“赏给升衔”，而且建议朝廷对那些“失察”的地方官，“宽其既往之愆，予以自新之路”，“将现获各犯历年文武失察处分，概行宽免”。认为邪教案的办理，往往是“事非一年，官非一任”。因此，地方官的失察有一定的客观因素。虽然“各该地方官文武，失察在先，例有处分。惟现在正当缉捕紧要之时，若一经获犯，究出案内历年失察地方官，先予惩处，人人顾忌处分，转致懈于缉捕”。最后，嘉庆帝采纳了这一建议，降旨批示：“所有历任失察各犯之文武员弁应得处分，著加恩概行宽免”。（见《清代档案史料丛编》第三辑，第36、46、47、52页）。尽管如此，地方官对“失察之严议”的担心并不会因此而完全打消。事实上，对“严议”的顾虑，常常是导致许多陈年教案或迟迟得不到处理，或不了了之，或敷衍隐瞒的要因之一。

④《西江视臬纪事·议建昌府条陈保甲详》，见《清史资料》第三辑，第200、201页。

⑤《宫中档雍正朝奏折》第25辑，雍正13年11月24日监察御史三图折附上谕。

⑥《破邪详辩卷三》，见《清史资料》第三辑，第65页。

⑦中国第一历史档案馆藏：《军机处录副奏折》农民运动类52卷5号，乾隆52年2月27日直隶总督刘峨折。

⑧中国第一历史档案馆藏：《朱批奏折》农民运动类497卷1号，道光12年8月18日琦善折。

⑨《军机处录副奏折》农民运动类2237卷，嘉庆24年闰4月15日英和等折。

⑩《军机处录副奏折》农民运动类2756卷，嘉庆19年3月20日英和等折。

⑪《军机处录副奏折》农民运动类2970卷，道光15年10月19日御史易镜清奏严禁兵丁书役潜习邪教由。

⑫中国第一历史档案馆编：《清代档案史料丛编》第九辑，第176页，中华书局，1983年。

⑬《朱批奏折》农民运动类444卷6号，道光9年6月7日山东巡抚讷尔经额折。

⑭《朱批奏折》农民运动类444卷7号，道光17年11月12日山东巡抚额布折。

⑮《那文毅公奏议》卷39，沈龙云主编：近代中国史料丛刊第二十一辑207册，文海出版社（台北），

1971 年。

⑯《那文毅公奏议》卷 41。

⑰《朱批奏折》农民运动类 445 卷 2 至 9 号，嘉庆 23 年 4 月 23 日山东巡抚陈预等折。

⑱中国社会科学院历史研究所清史室编：《清中期五省白莲教起义资料》第五册，见“覃加耀、张正朝续供”与“李潮供”，江苏人民出版社，1981 年。

⑲《清中期五省白莲教起义资料》第五册，《〈关于在中国及东印度传教会传教通信新集〉中所记》之“1798 年 9 月 3 日，永川县”。

⑳《清中期五省白莲教起义资料》第二册，第 341、344 页。

㉑《那文毅公奏议》卷 41。

㉒《清代档案史料丛编》第三辑，第 54 页。

㉓《清江南毗陵长沟朱氏祠规》、《清常熟丁氏义庄规条》、“清宁乡熊氏祠规”、《清合江李氏族禁》，见费成康主编《中国的家法族规》，上海社会科学出版社，1998 年。

㉔《宫中档雍正朝奏折》第 3 辑，雍正 2 年 9 月 28 日江西巡抚裴𢔶度奏陈革除里长严禁邪教折并附上谕。

㉕《宫中档雍正朝奏折》第 27 辑，浙江巡抚黄叔琳折。

㉖《宫中档乾隆朝奏折》第 34 辑，乾隆 39 年 3 月 13 日陕甘总督勒尔谨折。

㉗《宫中档乾隆朝奏折》第 34 辑，乾隆 39 年正月 12 日两广总督李侍尧折。

㉘白莲教是明清时期邪教的代名词。嘉庆年间，宛平县民谭结在就其义子张锦玉告发自己习教一事时供称：“他在我家住着的时候并没有看见他吃斋念佛，不像是白莲教”。(见《军机处录副奏折》农民运动类 2501 卷，嘉庆 18 年 11 月 22 日刘镮之折并供单) 说明在百姓的印象中，“吃斋念佛”就是白莲教即邪教的行为。这反映出乾隆以后，民间一些地方在清政府的高压政策下对邪教认识上的微妙变化。乾隆朝以前，基本上是按名查拿邪教，所以对民间而言，白莲教在大多数场合还是特定宗教形式的专称；但自乾隆朝开始，则主要是针对其活动内容与特点，如有无男女混杂、夜聚晓散，有无妖妄悖逆、骗财敛钱，甚至有无吃斋念佛、私相聚会等等定罪。这样，一方面是加大了打击力度，扩展了打击范围，同时也导致了官方常常将类似的民间宗教不加区别地联系在一起，混为一谈，加之白莲教的历史与名声，从而最终使专指名词白莲教，几乎成了官方攻击所有民间宗教或民间信仰群体的常用语。无疑，这在一定程度上也影响了民间对于“邪教”的提法与认识。

㉙《军机处录副奏折》农民运动类 82 卷 1 号，乾隆 39 年 9 月 20 日英廉折。

㉚《军机处录副奏折》农民运动类 324 卷 17 号，嘉庆 25 年 2 月 18 日戴均元等折。

㉛《朱批奏折》农民运动类 620 卷 4 号，道光 20 年正月 21 日湖广总督周天爵等折。

㉜据起义者供称：“我们习教，原系愚民劝善免灾，就是妇女幼孩也一同吃斋拜佛，本无别的意思。后被官府查拿，吏役借端百般逼索，如何容到衙门。”(〈清中期五省白莲教起义资料〉第五册，覃加耀、张正朝续供) 由于民间对邪教理解的不同，因此当他们自认为不过是劝善免灾、吃斋拜佛的信仰行为被官府以邪教的罪名查拿时，自然难以接受。加之官役借机敲诈勒索，求告无门，终于导致事态扩大，发生对抗。应该说，邪教观的不同，是“邪教”之所以根除不尽的思想根源。

㉝颜元：《颜元集·存人编》卷二，《唤迷途·第五唤》，中华书局，1987 年。

㉞《众喜粗言宝卷·劝报皇恩三十六》。